

# 告解と赦しと和解の神学試論 : ボンヘッファーに 学びつつ

著者	江藤 直純
雑誌名	聖学院大学総合研究所紀要
号	No.63
ページ	15-44
発行年	2017-03
URL	<a href="http://doi.org/10.15052/00003053">http://doi.org/10.15052/00003053</a>

## 告解と赦しと和解の神学試論

——ボンヘッファーに学びつつ——

江 藤 直 純

### Ⅰ. サクラメントとしての告解と赦し

#### 1. ローマ・カトリック教会の伝統

##### (1) ざんげ

ローマ・カトリック教会にあつてプロテスタント諸教会にないものとして、よく「ざんげ（懺悔）」あるいは「告解の秘跡」が挙げられる。自己の罪あるいは非本来的な存在の在り方や行為を深く認識し、罪の赦しを願う行為がざんげと言われる。人はキリストとの人格的な出会いの中で己の真の姿を知るに至り、かつ、そのような者がキリストに受け入れられ、赦されていることを知って、いわゆる回心の体験へと至る。救いの体験と言つてもよい。ただ、回心と入信の順序は、人の場合によるだろう。そのような意味でのざんげはキリスト者の信仰生活にとって不可欠なものである。したがつて冒頭の言明は間違いだ。ローマ・カトリック教会であろうとプロテスタント諸教会であろうと、ざんげは大

切にする。それが教会はない。しかし、「告解の秘跡」はプロテスタントにはない。

古代教会の時代から、罪の赦しと生まれかわりを与え、救いの約束を確かに示すサクラメントとしての洗礼があったが、しかし、洗礼後に大きな罪を犯した場合には人はどうなるのか、という問いは真剣なものだった。だからこそ、洗礼後に犯した罪を告白し、赦しを願う儀式としての告解は極めて大切なものであった。のちに中世で告解のサクラメントの構成要素として、心からの悔い改め（古くからの用語では痛悔 *contritio*、不完全な痛悔は *attritio*）、キリストの代理者への罪の告白（*confessio*）、赦しの宣言を受けること（*absolutio*）、そして、課せられた償いを果たすこと（*satisfactio*）が確立していく。四番目の償罪との関わりで、罪に苦しむ信徒にとって分かりやすい「贖宥、免償（*indulgentia*）」の仕組みが発達した。贖宥に必要なのは、最初は巡礼や祈り、善行等であつた。信心業でもって自分や他者の罰の償いを試みたが、とくに煉獄での清められていく期間の短縮を目指しての贖宥券の販売が普及してくると、ルターが厳しく批判するところとなつた。

## （2）一六世紀の争点

そのルターが宗教改革の口火を切つた出来事として知られている「九五箇条の提題」の第一提題は「私たちの主であり師であるイエス・キリストが、『悔い改めなさい……』と言われたとき、彼は信じる者の全生涯が悔い改めであることをお望みになつたのである」と記していることからも明確であるように、ルターもまたキリスト者の信仰生活の中で<sup>①</sup>ざんげ・悔い改めの必要性を強く認識していたことは疑う余地がない。

ということは、一六世紀の論争の中で、ざんげ・悔い改めは福音信仰にとって必要か否かが争点ではなく、それと連動した告解のサクラメントとそのシステムのことが論議的になつたのである。とりわけ、すべての罪を思い起こし漏らさず挙げなければならないこと、それが強制されていること、罪の赦しと同時に贖宥券（免償符）の購入は信仰生活

にとつての大きな問題であつた。

古代の教父、テルトゥリアヌスからアウグスチヌスにかけてサクラメント *sacramentum* という用語が定着していった。「隠れた神秘を示す感覚的しるし」<sup>(2)</sup>としてのサクラメントという定義もはつきりしてきた。そのしるしとは言葉をも含めた可視的で具体的な質料のことを指す。サクラメントという言葉が、日本では異なる教会の伝統の中で異なる言葉が当てられている。カトリックでは秘跡、プロテスタントでは聖礼典、聖公会では聖奠、ハリストス教会では機密といった具合である。

そして、サクラメントの数が公式に七つと定められたのは、第二リヨン公会議（一二七四年）のことであり、そこで発せられた信仰宣言の中で「洗礼、堅信、ゆるし、聖餐、叙階、婚姻、癒し」の七つが挙げられている。もつとも、第二バチカン公会議での決定を待つて、現在「ゆるしの秘跡」と呼ばれているものは長く「告解の秘跡」と呼ばれていたし、「いやしの秘跡」は「終油の秘跡」であつた。罪を犯した信徒のなすべきことに力点があるかのような「告解の秘跡」よりも、それを通して神がどのように働かれるかに重点を移したように見える「ゆるしの秘跡」という呼称は、この行為の福音的な性格を見るとき、また司牧的な面からよりふさわしい変更だつたと思われる。

## 2. ルターにおける罪の告白とその赦し

### (1) 福音の本質的な部分

ざんげだけでは福音は成り立たない。ざんげする者への赦しが必要れば福音とは言えない。

なによりも、中世以来の伝統となつた「大罪」「小罪」という区別がなされ、それに応じた告解、赦し、償いが考えられてきたが、石居正己はルターが「肉は神に逆らい、悪魔のためにのみ考え、語り、行為することのできるものであ

る」(「ガラテヤ大講解」二・一六)と述べていることを紹介し、「犯した個々の罪の大小ではなくて、むしろ人そのものが罪人であることが告白されるべきなのである」<sup>(3)</sup>という。したがって「シユマルカルデン条項」の中でルターが述べているように、「われわれは全体的に、全部罪深い」<sup>(4)</sup>と言わなければならない。

さらに、罪そのものの定義もまた個々の行為として以上の理解がなされている。『罪』とは、聖書においては、からだが行ふ外的な行いのことだけではない。外的な行いへと促し、動かすものすべて、すなわち、心の底とその全力とを指す<sup>(5)</sup>とルターは述べている。

さらに、悔い改めとは「神のみ前での自己認識であり、恵みの神への関わりである」と説く石居正己はルターの「告解についての説教」の中の一節「悔悛の初めに神とその義への愛がある」を引いて、「ルターは、悔い改めにおいて神の恵みの働きを見ると同時に、罪の赦しを得るため、悔い改める者のなかに、みことばによって信仰が呼び起こされてはならないことを強調した」<sup>(6)</sup>ことにわれわれの注意を向けさせる。

ルター自身、告解に関して「無限の負い切れない戒めによつて」「刑吏たちと多くの良心によつて」悲しまされてきたが、魂の師シュタウピッツの指導を得て、「真実な悔悛は義への愛と神への愛とからのみ始まるもの以外ではない」とと、彼らにとつて悔悛の目標であり完成であると考えられる神への愛が、むしろ悔悛の始めであることとを、あなたがたも天から語られるかのように私たちは受け取ったのです<sup>(7)</sup>と感謝を込めて叙述している。この理解の転換が、宗教改革と呼ばれる大きな精神運動の根底にある。単なる「免罪符」糾弾ではない。

## (2) サクラメントとしての位置づけ

中世に確立した七つのサクラメントの考え方に對して、ルターは改革の初期においては「三つのサクラメント」の立場に立っていた。すなわち、聖餐(パンのサクラメント)、第二に洗礼、そして三つ目が悔い改めのサクラメントであ

る。これを「教皇のバビロン捕囚について」(一五二〇年)の中では主張している。ルターにとってサクラメントを考える上でもっとも重要なことは、神の約束とこれに應える人間の信仰の重視、ならびにサクラメントにおける約束の言葉と見える物素(エレメント)を伴うしるしの結合であった。聖餐にはパンとぶどう酒、洗礼においては水という神の定めたしるしが伴うのに対して、悔い改めのサクラメントにはそれが欠けている。

それでもなお、ルターは罪の告白が神によって命じられていることと、悔い改めは人々が神の赦しの福音に気づき、受け取るために有益であることから、これを教会の中に保つことに同意している。「しかし、現在実行されている秘密の告白は聖書から証明されえないにしても、なお、よいものと思われ、またそれは有益であり、否、必要であり、私はそれがなくなることのをぞまない。否むしろ、私はそれが、キリストの教会のなかにあることを喜んでゐる。というのは、それは、悩める良心にとって唯一のいやしであるからだ」<sup>(8)</sup>。

ルター自身の執筆ではなくメランヒトンによるとはいえ、福音主義教会の信仰宣言として書かれた『アウグスブルク信仰告白』(一五三〇年)にも、このざんげ告白と悔い改めについて宗教改革の立場が明記されており、カトリック側との一致の確認と、しかしながら、改められなければならない神学的・信仰的理解をも明瞭に示して修正を求める立場を表現している。

第一条において、ざんげ告白について「罪の個人的な赦免は、教会において保たれるべきで、廃止されるべきではない」と断定した。ただし、それに続いて「しかし、ざんげ告白においてすべての悪事や罪を数えあげる必要はない」なぜなら「それは全く不可能だから」であると断言している。<sup>(9)</sup> まったく同じ趣旨で、「誰も罪をいちいち数えあげるように強いられてはならない」「不可能だから」と第二五条に再記されている。<sup>(10)</sup>

洗礼後に犯す罪の赦しについてもそれを認めている。その文脈で「真の正しい悔い改めは、もともと、罪についての痛悔と悲しさと恐怖とを持ち、また、それと共に、福音と罪の赦しについて信じることに他ならない。そうすれば罪は

赦され、キリストによつて恵みが与えられる。この信仰は心を慰め、平安も与える。次いで生活の改善が生じ、また罪から解放される<sup>(11)</sup>。

こういう意味で当初は「第三のサクラメント」として認められたが、告解と償罪に関するもろもろの人間的な定め、とくに告解が赦しを得るための人間の側の条件として扱われることで悔い改めの持つ本来の福音的な意義を損なつており、洗礼によつて与えられている罪の赦しの根本的な意義を脅かすようになっていたことから、サクラメントではなくてもサクラメンタルな性格を持つとはいへ、サクラメントからは外すこととなつた。そこで大きいのは、告解の中での主要な要素である「罪の償い」の理解が新しくされると、もはやそれは独自の意義を持たなくなり、「洗礼や聖餐、みことばの説教における罪の赦しに吸収されてしまう<sup>(12)</sup>」。福音の中心としての罪の赦しの宣言は、聴罪のあとに司祭から言い渡されるだけでなく、第一義的には罪の赦しを説く福音の説教を通してなされるし、そのことの見えるしるしを伴うサクラメントとして洗礼と聖餐があるので、そこに根本的な解決がある。

悔い改めと信仰とを二つの中心とするルターのごんげの理解は、定められた形式による聴罪司祭の前での個人的な告解だけでなく、聴く人の範囲も後述するように広げられたし（実際上の配慮から依然として牧師の役割として保たれているが）、併せて、共同体としての悔い改めが大事にされ、それは今日も欧米や日本のルター派の礼拝書の中に個人としてと同時に共同体としての悔い改めの式文が用意されている。

## II. ボンヘッファーと罪の告白

### 1. ボンヘッファーにとっての罪の告白

#### (1) ボンヘッファー神学とその受容

わずか三九歳で生涯を閉じたディートリッヒ・ボンヘッファー（一九〇六―一九四五）は、戦後のキリスト教神学に大きな影響を与えた人物で、その劇的な死からマルティン・ルーサー・キング・ジュニアと並べて「二〇世紀の二人の殉教者」という捉え方をされたこともあった。没後に刊行された『倫理』<sup>(13)</sup>（一九四九）と『獄中書簡集』<sup>(14)</sup>（一九五一）にはいくつもの刺激的で非常に示唆に富む神学的な洞察と提言があった。たとえば、「成人した世界」「キリスト教の非宗教的解釈」「神の前で、神と共に、神なしに」をはじめ多数ある。しかし、ボンヘッファーが戦後のキリスト者と教会に鮮烈に記憶されているのは、何といっても、彼の文字通り命をかけたドイツ教会闘争であり、和平をもたすためのヒトラーとの闘いであつた。とりわけ日本においては、自らの教会が「見張りの役」という務めを果たせず、逆に軍部に指導され、宗教的権威を持った絶対天皇制に絡め取られてしまった負の歴史への痛切な反省があり、ドイツ教会闘争を戦い、それがナチスに押し潰されたあと、ひとりのキリスト者また同時代人として敢然と和平実現のために闘ったボンヘッファーの生き方、それを支えた神学、なかなかなく、キリスト論と教会論、倫理が注目を浴びてきた。絶えず「バルト・ボンヘッファーの線で」という神学的方向性と枠組みが強調されてきた。

そういうボンヘッファー神学の遺産（レガシー）の中で、彼にとっての「罪の告白」ということは、神学者、神学教



育者、牧師としての多面的な働きの中の小さな一つのエピソード程度に捉えられてきたのではないか。伝記的に言えば、ドイツ告白教会が建て彼に委ねられたフィンケンバルデ（最初の二ヶ月はツンクスト）の「牧師研修所」また「兄弟の家で大学神学部を終えたばかりの若い牧師研修生たちに「罪の告白」を強いて、彼らから「律法主義的だ」「カトリック的だ」等々の言葉とともに所長であるボンヘッファーは反発と批判とを浴びた、という程度の断片的な情報が覚えられているのではないだろうか。少なくともこのテーマで本格的な著作がいくつも著されたとは著者は知らない（例外は大柴譲治氏の「ルターとボンヘッファーにおける『罪の告白 (Beichte)』の神学」（日本ルーテル神学校卒業論文、一九八六年、未公刊）。

しかしながら、大柴氏の丹念な調査によれば、ボンヘッファーが一八歳で初めてローマを訪問したときに「罪の告白」に関する最初の関心を示したことに始まり、初期の博士論文『聖徒の交わり』（一九三〇）以降、『教会の本質』（ゼミ担当は一九三二）、さらには、中期の「『兄弟の家』設立への提議」（一九三五）、『共に生きる生活』（一九三九）、とくに第五章「罪の告白と聖晩餐」、『説教と牧会』<sup>(15)</sup>所収の「牧会の核心としての罪の告白」（一九三五—三九の間になされた講義からの再構成）、もちろん短くても『キリストに従う』（一九三七）の中の言及も貴重だ。後期の「崩壊の後に説教壇から布告すべき宣言の草案」（一九四二）等枚挙に暇がないほどである。ということは、若いときから晩年に至るまで、キリスト論、教会論とともに彼の中で一貫して保ち続けられた問題意識だったということである。

さらに、見逃すことのできないのはヒトラーのいわば絶頂期にあつて認められた「（教会の）罪の告白」（一九四〇）（『倫理』に所収）である。彼の一貫した関心が個人の罪の告白と赦しにある中、教会の罪、さらには戦争という巨大な社会悪との関わりの中での罪の告白を自らの事柄として綴ったものである。

神学的叙述と自らの実践が生涯一貫していたことをまず確認しておきたい。

## 2. フィンケンバルデでの実践

### (1) ドイツ教会闘争とドイツ告白教会

ヒトラーの政權掌握のあと、ロンドンのドイツ人教会の牧師を務めていたボンヘッファーは、バルメンでの告白教会の集まりの翌年に帰国し、新たに設けられた告白教会の牧師養成のための機関、ひとつの牧師研修所の所長に就任する。そこでの指導と教育の間に上梓した彼の代表作の一つ『服従』<sup>(16)</sup>（二九三七）（邦訳『キリストに従う』）の中で、その厳しい表現のゆえに彼の言う「安価な恵み」に浸りきつている教会とキリスト者たちからは律法主義的などの批判と非難とを浴びたという次の一節をまず押さえておきたい。

「安価な恵みは、悔い改め抜き、赦しの宣教であり、教会戒規抜きの洗礼であり、罪の告白抜きの聖餐であり、個人的な告解抜きの赦罪である。安価な恵みは、服従のない恵みであり、十字架のない恵みであり、生きた・人となり給うたイエス・キリスト不在の恵みである」<sup>(17)</sup>。

ボンヘッファーの考えは明確だ。御子の受肉、十字架のゆえの、そして復活のキリストのゆえに無条件、無代価でいただく神の恵みはどれほど高価なものか。その「高価な恵み」を高価な恵みとして受理するためには、人間の側がするべきことが指摘されている。それは、律法主義でもなく、また神人協働（協力）説でもない。無償の高価な恵みの受け取り方を示しているのだ。

## (2) 牧師研修所と兄弟の家

『兄弟の家』設立への提議』（一九三五）の中でも、その目標は、「修道院的な隠遁の生活ではなく、ひたすらに「外に向かつて奉仕するための、内的に最も深められた集中の生活」<sup>(18)</sup>だと明言している。

外的な奉仕のための内的な集中を求めるのは、救いを得るためではない。救いを与えられた者の感謝と喜びからの応答としての外的奉仕であり、それをするためのこれまた自由な訓練なのである。律法主義的な成果を上げるためではなく、よりよい服従をするための自由な、自主的な訓練なのである。そうすることで初めて高価な恵みは高価な恵みとして受け取る本人の中で内実化するのである。「魂の避難所」でのキリスト者としての共同生活の経験がその内的集中を生み出すのである。その共同生活というのは、「祈り、黙想、聖書研究、兄弟としての親しい語り合いなど」がその内容だと説く。

研修生たちに最初は戸惑いと反発を与えたかもしれないが、のちには彼らから感謝されたと伝えられている。その実際の経験を理論化したのが、一つは『共に生きる生活』、もう一つが『説教と牧会』に収められている「牧会の核心としての罪の告白」である。

ボンヘッファーにとって、そもそもキリスト者とは「自分のいやし (Heil) と救出 (Rettung) と義 (Gerechtigkeit) とを、もはや自分自身に求めないで、ただイエス・キリストのもとにのみ求める人間」<sup>(19)</sup>なのであり、そのことからルターは伝統的に用いられてきた「他なる義 (fremde Gerechtigkeit)」と「外から来る (extra nos)」義という用語を紹介して、救いはただキリストから、そして御言葉を通して来るといふ神学の基本に立っている。

そのようなキリスト者にとって、キリストにある、キリストを通しての「兄弟」というものはどのような関係にあるかを『共に生きる生活』第二章の冒頭に述べている。いわく、「しかし神は、それ（わたしたちに救いと義と無罪と祝

福をもたらすイエス・キリストの言葉」がさらに人びとの間に語り伝えられるようにと、この言葉を人間の口に入れた「神は、わたしたちがその生ける言葉を、兄弟の証しを通して、人間の口を通して、求めまた見出すことを望まれた」ので、「だからキリスト者は、彼に御言葉を語ってくれる〔ほかの〕キリスト者を必要とする」と断言する<sup>(20)</sup>。

ボンヘッファーは強く印象的にこう言う。「彼は、神の救いの言葉の担い手・宣教師としての〔ほかの〕兄弟を必要としている。彼は、ただイエス・キリストのために、〔ほかの〕兄弟を必要とする。自分の心の中のキリストは、兄弟の言葉におけるキリストよりも弱いのである」それゆえに「キリスト者はお互いに、救いのよきおとずれを持ち運ぶ者として出会うのである」<sup>(21)</sup>。

### (3) 全信徒祭司性

このキリスト者の兄弟理解は、ルターが宗教改革の中で繰り返し強調した「全信徒祭司性」(明治以来「万人祭司」と言い慣わされてきたが、「万人」ではなく「すべての洗礼を受けた者」の意である)の神学に則っていることは明白である。それまで言い伝えられ、それまでの告解の秘跡では聴罪司祭が罪の告白を聴き、また鍵の権能に基づいて罪の赦しの宣言や贖宥のための指示をしており、そこには司祭以外の信徒の出る幕はなかった。

全信徒祭司性についてルターがキリスト論的根拠づけをしているところは『キリスト者の自由』(一五二〇)にも「教会の教職の任命について」(一五二三)にも他にも見出すことができるが(「キリストが祭司であるゆえに、キリスト者は祭司である」<sup>(22)</sup>)、一五三七年に発表され、のちにルター派の信条集である『一致信条書』(一五八〇)にも収められた「シユマルカルデン条項」の中に、罪の赦しをその中核とする福音がどのようにして宣べ伝えられるかを鮮やかに述べている箇所がある。

「それ（福音）は罪に反対して、一様でない、さまざまな方法で忠告と助けを与える。というのは、神はその恵みにおいて、すぐれて豊かであられるからである。第一には口ずからのことばによってであつて、これによつて福音本来の職務である罪のゆるしが、全世界に説教される。第二には洗礼をおして、第三には聖壇の聖なる礼典をおして、第四にはかぎの権能をおし、そしてまた兄弟相互の会話や慰めによつてである。マタイによる福音書第十八章〔二〇節〕に『二、三人集まるところには』云々とあるとおりである」<sup>(23)</sup>。

ここには、説教、洗礼と聖餐の二つのサクラメント、かぎの権能（ここで告解のサクラメントが考えられているだろう）という司祭によつてのみなされうる方法と並んで、それらと比べて少しの遜色もなく「兄弟相互の会話や慰め」が福音伝達的手段として堂々と宣言されている。これは「キリストが祭司であるから、キリスト者もまた祭司である」というルターの固い信念によつて、罪の赦しの宣言を意味する福音の分かち合いもまたすべての信徒に認められ、またキリストから教会を経由して委託されていると考えるべきである。ボンヘッファーにとつて、罪の告白を聴く役割と告白した人への赦しを宣言する役割は同一の、いわばぶつうの、一般の信徒（全信徒）にも託されていることが特徴的であり、ルターの示した方向「全信徒祭司性」を継承していることが明瞭である。ルターは『キリスト者の自由』のラテン語版で、キリスト者は「ひとりのキリスト」と言い切っていることも特記されなければならない<sup>(24)</sup>。

ボンヘッファーの『共に生きる生活』の最終章「罪の告白と聖晩餐」は、第一章で明らかにしたルター以来の「全信徒祭司性」の神学に則つて兄弟同士で一方が罪の告白をすれば、他方が赦しの福音をもたらすことの延長線上で、「互いにその罪を告白し合いなさい」というヤコブ書の聖句が始まっている。ここでは、罪の告白がなされることで、「罪人であることが赦されない」状態から「ひとりの罪人であることが赦される」という福音の恵みを受け、生きることへと道が開けることを強調している<sup>(25)</sup>。

#### (4) 罪人であることの許しと罪の告白の再獲得

罪の赦しに関わることもすべてキリスト論的な根拠づけがなされていて、キリストの受肉もキリストが「肉においてわたしたちの兄弟となられた。キリストにおいて、神の愛は罪人のもとへ来た」のだから「キリストの前で、人間は罪人であることが許されたし、またそのようにしてのみ罪人は助けを与えられた」と説く<sup>(26)</sup>。

そのプロセスの中で兄弟の役割をボンヘッファーは鮮やかにこう言う。「兄弟は今や、キリストに代ってそこに立つ<sup>(27)</sup>」と。もつと端的に「今やそのキリストを通して、わたしたちの兄弟が、キリストからの委託の権能において、わたしたちのためのキリストとなった」<sup>(28)</sup>。「兄弟は、キリストに代って、わたしたちの罪の告白 (Sündenbekenntnis) を聞き、そしてキリストに代って、わたしたちの罪をゆるす」。

兄弟の前での罪の告白は、それから具体的にいくつもの展開をする。「交わりへの道」を開き、「十字架への通路」を開き、「新しい生命に至る通路」を開き、洗礼の喜びが新しくされ、「確かさへの通路」が開かれ、神の現臨を経験する。「わたしに兄弟が与えられているのは、わたしが、兄弟を通して、神の裁きと恵みとにおいて、ここですでに神の現実を確かなものとして受けとるためである」<sup>(29)</sup>。具体的な兄弟の前での罪の告白と赦しの宣言が信仰生活においてどれほど必要不可欠かがよく示されている。

ただし、必要不可欠という表現は、それが救いになくならないものという意味合いを含ませると、では罪の告白は律法的なものかという繰り返し問われてきた問題に戻ってくる。

ボンヘッファーは「牧会の核心としての罪の告白」という講義の中で、「罪の告白 (告解) と赦罪の言葉の根拠は、キリストの賜物 (ガーベ) と課題 (アウフガーベ) とである」と切り出し、「み言葉の宣べ伝えにおいては、神がどんなに大きな恵みを罪の告白 (告解) において我々に贈りたもうか、またわれわれは害を受けることなしにはこの神から

差し出された機会を拒みえないのだということがくり返し語られなければならない<sup>(30)</sup>」と述べて、罪の告白(告解)がけつして律法主義的な性格を持つものではなく、むしろ恵みに与かる機会であることを強調している。そしてこのことが、宗教改革者が望み、その後の四世紀の間にその意義が薄められてきた罪の告白が福音主義教会において「再獲得」されるために必要な所以であると主張しているのである。

### Ⅲ. 教会としての「罪の告白」

#### 1. 『倫理』に収められた「罪の告白」

##### (1) 戦争への罪責告白

この章で取り上げようとしているのは、ボンヘッファーがルターによつて意味を新しくされ、福音の確かな受容のために、教会の長い伝統の中にあるひとりのキリスト者個人としてのざんげ、罪の告白と赦しについての彼の神学的見解と実践とは切り離せないもののひとまず別に検討すべきこととしての教会共同体の罪の告白の問題である。

ドイツでは、第二次世界大戦が終わつて僅か五ヶ月しか経っていない一九四五年一〇月にドイツ福音主義教会第一回評議員会において世に言う「シュトゥットガルト罪責宣言」を採択・発表したこと、およびその二年後には「ダルムシュタット罪責宣言」が発表されたこと、さらには一九八〇年にラインラント州教会が「キリスト者とユダヤ人の関係の更新のために」と題する文書を決議したことが、多くの類似の宣言、声明等の中でもとくに有名である。戦後すぐに発表された「シュトゥットガルト罪責宣言」は、そこに見られる真摯な悔い改めとその罪の告白のゆえに、ドイツの教

会が世界の、とりわけ六年にわたり戦火を交えたヨーロッパ諸国の教会との和解、ひいては国と国の和解のプロセスが始まっていったと言っても過言ではない。

本稿で注目するのは、そのような戦後に教会による公的な罪責告白が発表される四年も前、未だ戦争がものすごい勢いで展開されており、ナチス・ドイツはその絶頂にあった頃の一九四一年に、公式の教会会議の決議としてではなく一キリスト者が、教会の「罪の告白」を著し、「義認と傷のいやし」について論じていることである。そこに内在する問題として、一個人が教会の名によって行う罪の告白は一体どのような意味で教会の罪の告白でありうるのか、という点も考察されなければならない。

## (2) 日本での戦責告白

なお、日本においては一九六七年三月に日本基督教団総会議長鈴木正久の名で「第二次世界大戦下における日本基督教団の責任についての告白」という文書が発表された。そこでは教団の成立について自己批判し、戦争への協力を罪として告白し、神と人々に赦しを乞い、過ちを繰り返さない決意を述べた。この戦責告白が同教団のその後の宣教論、教会論、社会倫理とその実践にどれほど大きな影響を与えたかはほぼ半世紀を経た今日もなお多くの議論のあるところであろうが、教会が内発的に行った戦争責任の告白の意義はどれほど強調してもし過ぎることはないであろう。また、この戦責告白をきっかけに国内の多くの教団教会がそれぞれに戦争中の責任を見詰め直し、その責任を公にしてきたことからも、日本基督教団の戦責告白の持つ歴史的な重要性が認められる。



## 2. 「罪の告白」の構造と特徴

### (1) キリストからの背反

上記の問題意識をもつて、ボンヘッファーが記した「罪の告白」を精読するときに、ボンヘッファーが言っている罪とは、「その時々<sup>(31)</sup>に犯す誤りや抽象的法律違反ではない」、そうではなく、「イエス・キリストの形が、われわれの内に形をとることが問題である」のに、そこから背反してしまうことを罪と呼んでいる。そして、その「人間のキリストからの背反 (Abgall) は、同時に、人間の固有の本質からの背反である<sup>(32)</sup>」と言っている。

われわれの内に形づくられるキリストとはいかなる存在か。ボンヘッファーは『倫理』の中で繰り返し三重の定式でキリスト論を語る。

「なかなしくわれわれは、人となり・十字架にかかり・復活したもうたイエス・キリスト御自身の体という像に注目しなければならぬ<sup>(33)</sup>」。

「イエス・キリストにおいて、われわれは、人となり・十字架につけられ・甦えり給うた神を信じる。その受肉において、われわれは、被造物に対する神の愛を知り、その十字架において、すべての肉に対する神の裁きを知り、その復活において、一つの新しい世界への神の意志を知る」。「イエス・キリストが人間そのものであるということは、神がこの被造世界の現実の中にはいり来たり給うこと、われわれが神の前における人間であることを許され、またあらねばならぬことを意味する」。「十字架につけられ給うた方としてのイエス・キリスト、それは、神がその墮落した被造世界に対して決定的な判決を宣言し給うことを意味する」。「甦えり給うた方としてのイエス・キリスト、それは、神が、愛と全能のゆえに、死に対して終りを宣言し給い、新しい創造物を生命へと召し、これに新しい生命を贈り給うということ

を意味する<sup>(34)</sup>」。

ボンヘッファーの罪についての極めて神学的な理解は、キリストからの背反であり、その罪の認識は「キリストの形自身に直面することによってのみ起こる<sup>(35)</sup>」と主張している。ところが、それはけっして抽象的なものではないことが、彼が述べる十の「教会は告白する」という告白内容を見ればすぐ分かる。

## (2) 教会と代理性

そこに入る前に、ボンヘッファーが言う「教会」、彼が個人として述べるのが教会の告白になる事情を確認しておかなければならない。彼の定義はこうだ。「教会とはまさに、キリストの恵みによって、キリストに対する罪の認識にまで導かれた人間の集団なのである」<sup>(36)</sup>。「教会は、今日、キリストの恵みの力によって捕えられ、西欧世界のイエス・キリストからの背反と、自分自身の個人的な罪とを、同じようにイエス・キリストに対する罪として認識し、かつ告白し、またその責任を自分に引き受ける人たちの交わりである」<sup>(36)</sup>。「教会は、イエス・キリストが御自身の形をこの世界のただ中で実現される場所である」<sup>(36)</sup>。

この教会理解はさらに、同じボンヘッファーの『倫理』の中で、「責任ある生活の構造」は「罪を引き受ける用意と自由とを含むことによつて成り立つ」<sup>(37)</sup>との叙述に結びつけられる。その具体化はこうである。「歴史的存在において、人間に対して責任を負う行動をなし給う方として、イエスは罪ある者となる」「罪なきことと、他のために罪を負うこととは、彼において切り離し難く結びついている。イエスは、罪なき方として、兄弟の罪を御自身に負い、この罪の重荷を負うことによって、彼は自らを罪なき者として示し給う。この罪なくして罪を負い給うイエス・キリストの中に、すべての代理的・責任的行動は、その根源を見出す」<sup>(38)</sup>。「イエスが、すべての人間の罪を御自身に負い給うたゆえに、すべての責任ある行動者は、他の罪を負う者となる」<sup>(38)</sup>。

ボンヘッファーがヒトラーではない。ドイツ告白教会がナチス・ドイツではない。むしろ、その逆で、ヒトラーとナチス・ドイツに対して命懸けで抗し戦ったのである。しかし、力及ばず彼らに破れた。その負けを罪とし、その責任を引き受けて罪の告白をしているのではない。その要素がいくばくかはあつたにせよ、それは本筋ではない。自らがそれと合わされるべきイエス・キリストのゆえに、他者のために、代理的に、責任的に、罪を負い、その罪を告白するのである。

さらに、「この告白によつて、この世界全体の罪が、教会の上に、キリスト者の上に落ちる。そして教会がここでの罪を否認せず、告白することによつて、罪の赦しの可能性が開かれる」<sup>(39)</sup>と述べ、世界と教会とキリストの關係を示して、それゆえに「赦し」の可能性への展望を開いている。

ボンヘッファーはけつして自分の無罪潔白を言い募るのではなく、自らの罪を認め、負いつつ、それだけでなく、教会全体の罪、教会が引き受けるべき国家の罪を自らが引き受け、教会は自らの罪としてその罪を神の前で告白する——そこにボンヘッファーのこの一九四一年に「罪の告白」のキリスト論に基礎づけられた、それでいて極めて実存的な、なおかつ個人で執筆しながらも教会としての告白になりうる「罪の告白」が成り立つ所以があるのである。

### (3) 十戒に対応する形

戦争に突入して早二年、ボンヘッファーは国家としてのドイツが、そしてそれゆえに教会が犯した罪を一つ一つ挙げる。それは十ある。そして、その十の罪の告白は、明らかに「十戒」の十の戒めに見事に対応している。<sup>(40)</sup>

第一の罪の告白は、神のみを神とするべしとの第一戒への違反、あるいは背反である。「教会は、イエス・キリストにおいてすべての時代に啓示され、彼と並んでいかなるほかの神をも忍び給わない唯一の神についての使信を、十分公然と、明確に、宣べ伝えることをしなかった」という文で始まっている。キリスト教会をドイツ帝国教会として一元化

して纏め上げ、教会を重んじているように見せかけながら、実は国家とその総統を疑似宗教と化して、信仰の対象としてしまっている現状を、それとしてあからさまには描写も攻撃もしていないが、取り上げている事柄それ自身は紛れもない事実である。

ボンヘッファーは、その神への背反を政治的に表現するのではなく、いわば「下からの視点」で抉り出している。いわく、「教会は、そのことによつて、迫害され・軽蔑された人たちに、負い目を感じてあわれみの手をさしのべることをしばしば拒絶した。教会は、罪なき人たちの血が天に泣き叫んでいるのを見て、叫ばねばならなかった時に、沈黙していた。教会は、正しい言葉を、正しい方法で、正しい時に、見出すことをしなかった。教会は、信仰の背反に対して、血を流すまで抵抗せず、大衆の無神性に対する共犯の罪に落ちた」<sup>(41)</sup>。戦後に詳らかになったナチス・ドイツの行った暴虐を敗戦の四年前にこれほど十戒に照らして神学的に、かつ歴史的に具体的に描き出すことができていることに驚嘆しなければならない。

第二戒の「御名が崇められるように」が、その真逆の「悪い目的のために間違つて用いられ」、その結果「キリストの御名の仮面の下で、暴力的行為と不正とが行なわれ」るのを傍観し、御名が辱められるのに抵抗しなかったばかりか、「力を貸した」とさえ告白している。第三戒<sup>(42)</sup>の安息日の軽視についても容赦しない。

両親の権威の崩壊、老人への軽蔑、青年の自らの偶像化などを第四戒で糾弾している。

第五戒の「殺すなかれ」については、「獸的暴力の気ままな行使、無数の罪なき者たちの肉体的・精神的な苦しみ、抑圧、憎悪、殺人を見ながら」声を上げず、助けなかったことを指摘して、「最も弱い、よるべきイエス・キリストの兄弟たちの生命が失われた」ことに対して教会には責任があることを強く指摘している。第六の戒めは「性」についてである。「青年の純潔と健康が失われた」ことをこれまた教会の責任として捉えている。

第七戒の「盗むなかれ」、第八戒の「偽証するなかれ」についてもボンヘッファーの言葉は厳しく鋭い。「教会は、貧

しき者たちが収奪され搾取され、強い者たちが富みかつ腐敗して行くことに對して、沈黙し、傍觀していた」。「教会は、その生命が中傷と告発と名誉棄損によつて奪われた無数の人たちに対して責任がある」。固有名詞をこそ挙げていないが、これが当時のボンヘッファーの生きていて、彼の属する教会が務めを負っていた国で行われていたことなのである。第九の戒めもまた教会がなすべきでないことをしたことによつて「人間の欲望を拘束せず、さらに促進した」と断じている。

最後の罪の告白は極めて厳しい。「教会は十戒をすべて破るという罪を犯し、そのことによつてキリストから背反した。……教会は自ら沈黙することによつて、責任ある行為をおろそかにし、真理を擁護し、正しいと知ったことのために喜んで苦しみを担う勇氣を捨てるといふ罪を犯した。教会は、政治的權威のキリストからの背反に對して責任がある」<sup>(43)</sup>。

言うまでもないことであるが、教会の罪と認められ、それゆゑ責任を問われていることは、けつしてなすべきではないことをなしてしまった「作為の罪」ばかりではない。むしろ、政治・社会の領域で教会が第一義的に責任を負っていない事柄であつても、この世界とそこに住む人々が神に創造された者としてそれにふさわしい人間の尊嚴を保てず、正義と公平と平和に暮らす権利が脅かされている状況にあるならば、それを擁護するために教会としてあるはずなのに、なすべきことをなしていない「不作為の罪」も神の前の罪としてその責めを問われている。意図してやらなかつた、ないしやろうとしてもできなかった状況だつたという弁明（「そもそも教会は、すべての点から見ても、阻止され、拘束されていたのではなかつたか」「この世のすべての力が、教会に反對していたのではなかつたか」）が通らない。キリストの形が突入することによつて「自由な罪の告白」へと導かれると言う。「その罪の告白によつて、教会は、人間がそれぞれ自身自身の罪を告白することを免れしめるのではなく、人間を罪の告白の交わりの中へと招き入れるのである。ただキリストによつて裁かれた人間としてのみ、墮落した人類は、キリストの前に立つことができる」<sup>(44)</sup>。

#### (4) 義認と傷のいやし

罪の告白をしたあととはどうなるのか。これについて、ボンヘッファーは教会と世界との違いを語る。「教会は、キリストに対する信仰によつて、すなわち、キリストの形の下に膝をかがめることによつて、義とされ新しくされる」。しかしながら、「歴史的・政治的な形としての西欧世界は、ただ間接的にのみ、教会の信仰を通して『義とされ、新しくされる』。ということとは、「諸民族にとつては、ただ秩序・正義・平和の回復、またイエス・キリストについての教会の宣教の自由な行為の保証の回復という形で罪責のいやしがあるだけである」<sup>(45)</sup>。

教会の義認は、自動的に与えられるものでもなく、ましてや当然の権利として要求すべきものでもない。あくまでも罪として告白され、神に定められた上で、恵みにより義と認められ、赦しの宣言がなされる。個人の場合と同じく、罪は裁かれ、罪人は赦される。ただ国家や社会、広く世界はあくまで間接的であり、再建すべき秩序や正義、平和の回復を通してである。教会もまたその回復の作業に貢献するよう召されている。

### 3. キリストの役割

#### (1) キリスト論的構造

罪の行為は、ボンヘッファーにとつては頑ななまでに、それ自体で成り立っているのではない。キリスト論に立つ罪の認識であり、罪の告白であり、罪の赦しあるいは義認である。もしもこの受肉し十字架にかけられたイエス・キリストが不在ならば、そもそも罪の認識は起こらず、したがって罪の告白もなく、まったく当然であるが、罪の赦しもない。

もしもそこに義認があるとすれば、それは自己義認であり、そこに恵みを見出そうとするなら、それは「安価な恵み」にすぎない。しかし、キリストがいますので、その義認は外からの (extra nos) 罪の赦しであり、十字架に媒介された贖罪である。執り成され、仲介され、仲保された恵みであり、信仰を通してのみ受け取ることのできる、紛れもなく「高価な恵み」である。

#### (2) ルターとボンヘッファーの連続性

ルターが言った、三つないし四つの段階を踏み、聖職者によって与えられる告解の秘跡ないし「赦しの秘跡」ではなく、悔い改めと信仰によつてのみを必要とする罪の告白とその赦しである。その意味で、ボンヘッファーはルターの告解、悔い改めと罪の赦しの神学を継承している。この場合、義認の言葉は、神の言葉の創造力によつて、義と成すことができるだろう。

また、裁きと赦しの主体は神であり、神の赦しはキリストを媒介するが、その宣言は人を通す。しかも、それは司祭・司教などの聖職者に限られず、信仰の兄弟姉妹にその役目、権威と務めは託される。この神学的基盤は全信徒祭司性である。個々人の場合の罪の赦しはそれでよいが、教会の罪への赦し、また、義認の主体は神ご自身であり、キリストである。

#### IV. 結び

キリスト教会の長い伝統、その中でも一六世紀の宗教改革者ルターが提起した、福音の中核たる罪の赦し、それによ

る神関係と人間関係の回復のためのぎんげの意味の再確認と、告解のサクラメントの持っていた問題性の抉り出し、および二〇世紀のボンヘッファーが深めて再回復しようとした罪の告白と赦しの宣言の現代的意義を学んで、要約をした。

## 1. 罪の二重性と赦しの二重性

### (1) 放蕩息子のおたとえ

聖書の中でもっともよく知られ親しまれている譬え話に「放蕩息子のおたとえ」がある（ルカ一五・一一―一三二）。ここには放蕩に身を持ち崩した次男が「我に返つて」こう言い、また、実際、故郷の父の許に帰還して告白した言葉としてこう言っている。「お父さん、わたしは天に対しても、またお父さんに対しても罪を犯しました。もう息子と呼ばれる資格はありません」（ルカ一五・一八、二二）。ここには、いとも鮮やかに、人間が犯す罪の二重性が示されている。具体的には息子が父親に対して犯した事柄であるが、それは父親に対してだけでなく、神（天）に対しても犯したという認識がこのたとえを語るイエス・キリストにも、それを伝える福音書記者にも、それを二千年にわたって受け取り宣傳伝えてきたキリスト教会にとつてもあるのである。そのみならず、この罪の告白がなされる順序は「お父さんに対しても、また天に対しても」ではなく、その逆で「天に対しても、またお父さんに対しても」となっている。ここに、聖書的・キリスト教的な罪の理解の根本がある。具体的には「お父さん」に対してであるが、根源的には「天に対して」なのである。根源的なことが先に表明されなければならないから、「天に対しても、またお父さんに対しても」という順序にならないではいられないのである。それは「お父さんに対して」を軽んじる意図は毛頭ない。しかし、告白する主体にとつては、真向かうべき根源的な存在は神であり、それと分かちがたく、しかしこの順序で存在するのが父



である。これは、不可分、不可同、不可逆の関係と言つていいだろう。

## (2) 天からの赦しと父親からの赦し

罪を告白するこの息子に対して、その赦しの言葉を語るのは、具体的に罪を犯され、長く案じ、今帰還して罪の告白をされている父親である。しかし、この具体的な肉声を通して、神もまた罪の赦しを語っている。もつともこの父親は口から発すべき赦しの言葉を体全体を用いて語っている。「父親は息子を見つけて、憐れに思い、走り寄つて首を抱き、接吻した」(ルカ二五・二〇)。息子から罪の告白を聴いた後は僕たちに歓迎の宴の支度を命じている。

この譬え話でもう一点見過ごせないことは、父親の赦しの表明は、息子の言葉による罪の告白の前、「まだ遠く離れていたのに」、「父親は息子を見つけ、憐れに思い、走り寄つて」全身でなされている。神の愛の先行性を示していると言える。ここに罪の赦しにおける根源性がどこにあるかを看取することができる。

## 2. 作為の罪と不作為の罪

### (1) 不作為の罪の認識と告白

ボンヘッファーが執筆した「(教会の) 罪の告白」に特徴的なことは、為してはいけなことを為した罪だけではなく、本来為すべきことを為さなかった罪が縷々述べられている。十戒という神の示された、奴隸状態から解放され、神の民としてそれにふさわしく生きるべく示された十の戒めを前にして、ということとは、端的に言つて、神の前に (coram Deo) 立つては不作為の罪を覆い隠すことも、できなくさせるような外的状況のせいにすることも許されず、目の前の隣人に対して為されていた罪と悪とを無視したり、関わらなかつたりした不作為の罪の大きさが述べられている。教会

はその社会的な力の小ささを理由に不作為を自己正当化してはならないことが示されている。

## (2) 礼拝の中での罪の告白

日本のルーテル教会の礼拝式文の中の冒頭近くの「ぎんげ」の部での会衆一同による告白の言葉は「わたしたちは、<sup>(46)</sup> 思いと言葉と行いによつて」あなたの前に罪を犯しましたと告白する。聖公会の「聖餐式」でも同様である。<sup>(47)</sup> 現在用意が進められているルーテル教会の改訂式文案には「思いと言葉、行いと怠り、また無関心によつて」と言つて、作為の罪と不作為の罪、さらには無関心にまで広げ徹底しようとしている。

また、この罪の告白が「父なる全能の神」に向かつての告白の言葉は「私たちは……多くの罪を犯しました」<sup>(48)</sup> となっているが、聖公会のそれでは司祭は「父と子と聖霊なる全能の神、および天の会衆と兄弟の前に」、会衆は「父と子と聖霊……および天の会衆と師父の前で」「多くの罪を犯したことを懺悔します」と告白するようになっている。<sup>(49)</sup> これらの式文での表現は、罪の二重性と赦しの二重性、作為の罪と不作為の罪がぎんげすべきことの中に取り入れられていることを示している。

## 3. 罪の告白の代理性と代表性

### (1) 代理性

ボンヘッファーの罪の告白の神学に特徴的なことの一つは、罪なき存在であるイエス・キリストの代理性と、キリストに合わされて生きるキリスト者の代理性が挙げられよう。自らを罪なき者と捉えることができるときに、われわれも罪の告白と裁かれることでの代理性を生きることができると思われる。

ただし、ある加害・被害の出来事と歴史的な隔たりがある場合に、加害者と何らかの意味でつながる者たちはそこで代理性という概念を用いることができるか、ということは慎重に考えなければならない。直接の当事者ではないということが言えるのは間違いない。しかし、代理性という言葉を用いるときに、自分は加害にはまったく無縁だと宣言できるかが、客観的にも主観的にも深く考察されなければならないだろう。それでもなお、「責任を引き受ける」ことはありうるし、そう生きた人がいることを教会史は教えている。

#### (2) 代表性

この場合は、本人はそれが代表する共同体の一員であることだと理解されていることが前提となる。どのような関わりであれ、そのつながりを否定できない事実として受け入れるときに、罪の告白をその代表性を根拠にできることになる。

共同体の成員の罪の認識の度合いに濃淡があっても、罪の認識を明らかに持つならば、その共同体を代表して罪の告白をすることはできる。

### 4. 赦しと和解と罪の告白

#### (1) 和解の求め

罪の認識と罪の告白は、その先に和解を求めていることは当然だ。しかし、和解は要求することはできない。和解は罪の告白の代価ではないからだ。そこを交換条件のように理解することはできない。あくまでも罪の赦しと和解とは賜物として与えられるものという性格を持つ。

(2) 被害者の側から

罪の赦しと和解とは被害者の側から与えられるものであって、その逆ではない。聖書は恵みの出来事として神の赦しの福音を語る。ただ、その言葉は人間を通して語られるから、加害者の側はそれを与えられる日を待つしかない。互酬性とか相互性という言葉はここに場を持たない。

## 5. 教会と国家

(1) 神・教会・キリスト者

ルターもボンヘッファーも、神に対する罪の告白に対して神からの赦しの宣言が与えられることを強く語っている。あくまでも権利としてではなく、恵みとしてである。福音の神髄として、このことは繰り返し語られなければならない。「安価な恵み」にならないように、あくまでも高価な恵みを「高価な恵み」として受け取る姿勢が求められる。

(2) 間接的な国家の罪の赦し

国家はそうではない。秩序、正義、平和といったものの実現とともに罪の赦しもまた実現していくという筋道をボンヘッファーは語っている。

われわれ現代に東アジアに生きるキリスト者は教会レベルのことに国家レベルのことを、切り離さず、しかし、同一視せず、歴史的遺産を抱えながら、真摯に現実の問題に向き合っていかなければならない、神の大きいなる約束の許に。

## 注

- (1) 「贖宥の効力を明らかにするための討論」 ルーテル学院大学／日本ルーテル神学校ルター研究所編『ルター著作選集』教文館、二〇〇五年、九頁。
- (2) 『岩波キリスト教辞典』岩波書店、二〇〇二年、四三〇頁。
- (3) 石居正己『教会とはだれか——ルターにおける教会』リトン、二〇〇五年、一六三頁。
- (4) 『一致信条書』信条集専門委員会訳、聖文舎、一九八二年、四三八頁。
- (5) 「ローマの信徒への手紙序文」『ルター著作選集』、三六四頁。
- (6) 石居『教会とはだれか』、一六六頁。
- (7) 「贖宥の効力についての討論の解説 一五一八年」藤代泰三訳、ルター著作集委員会編『ルター著作集 第一集第一巻』、ルーテル学院大学ルター研究所編、聖文舎、一九六四年、一五七頁。
- (8) 「教会のバビロン虜囚について、マルティン・ルターの序曲一五二〇年」岸千年訳、ルター著作集委員会編『ルター著作集 第一集第三巻』聖文舎、一九六九年、二九五頁、この件については二八九―三〇一頁を参照のこと。
- (9) メランヒトン『アウグスブルク信仰告白』ルター研究所訳、リトン、二〇一五年、二九頁。
- (10) 同上書、五九頁。
- (11) 同上書、二九頁。
- (12) 石居、前掲書、一七六頁。
- (13) Bonhoeffer, *Ethik*, Hrsg. von E. Bethge (Kaiser, 1949).  
『現代キリスト教倫理』森野善右衛門訳、ボンヘッファー選集4、新教出版社、一九六二年。
- (14) Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Hrsg. von E. Bethge (Kaiser, 1951).

E・ベートゲ編『ボンヘッファー獄中書簡集（増補新版）』村上伸訳、新教出版社、一九八八年（一九七〇年のドイツ語新版第二版の全訳）

- (15) Bonhoeffer, Finkenwalder Homiletik, in *Gesammelte Schriften IV*, Hrsg. von E. Bethge (Kaiser, 1961).
- (16) Bonhoeffer, *Nachfolge* (Kaiser, 1937).
- (17) 『キリストに従う』森平太訳、ボンヘッファー選集3、新教出版社、一九七二年、一五頁。
- (18) ボンヘッファー『告白教会と世界教会』森野善右衛門訳、新教出版社、二〇一一年、二四二頁。
- (19) ボンヘッファー『共に生きる生活』森野善右衛門訳、改訂新版、新教出版社、二〇〇四年、一四頁。
- (20) 同上書、一四―一五頁。
- (21) 同上書、一五―一六頁。
- (22) 「教会の教職の任命について」倉松功訳、ルター著作集委員会編『ルター著作集 第一集第五巻』、聖文舎、一九六七年、三七二頁。
- (23) 『一致信条書』、四四―一頁。
- (24) 徳善義和は彼の四回目の『キリスト者の自由』で初めてこの箇所を「ひとりのキリスト者になる」とドイツ語版から訳しており、その詳しい解説を付している。徳善義和『キリスト者の自由——自由と愛に生きる 全訳と吟味』新地書房、一九八五年、二五九―二六二頁。
- (25) ボンヘッファー『共に生きる生活』、一三八頁。
- (26) 同上書、一三九頁。
- (27) 同上。
- (28) 同上書、一四〇頁。
- (29) 同上書、一四六―一四七頁。
- (30) 『説教と牧会』森野善右衛門訳、新教出版社、一九七五年、一七八頁。
- (31) ボンヘッファー『現代キリスト教倫理』森野善右衛門訳、ボンヘッファー選集4、新教出版社、一九七八年、六七頁。
- (32) 同上。

- (33) 同上書、九七頁。
- (34) 同上書、一二〇―一二二頁。(強調は訳書による。以下同)
- (35) 同上書、六八頁。
- (36) 同上。
- (37) 同上書、二七二頁。
- (38) 同上書、二七二―二七三頁。
- (39) 同上書、六九頁。
- (40) 同上書、七〇―七三頁。
- (41) 同上書、七一頁。
- (42) ルター派と改革派などとの間で十戒の数え方、区切り方に違いがあることは、別に紹介したい。
- (43) ボンヘッフアー『現代キリスト教倫理』、七三頁。
- (44) 同上書、七四頁。
- (45) 同上書、七五頁。
- (46) 日本福音ルーテル教会・日本ルーテル教団共同式文委員会監修『ルーテル教会式文——礼拝と諸式』日本福音ルーテル教会、一九九六年、二五頁。
- (47) 日本聖公会編『祈祷書』日本聖公会管区事務所、一九九一年、一七〇頁。
- (48) 『ルーテル教会式文』、二五頁。
- (49) 『祈祷書』、一九九一年、一七〇頁。